



Archives de sciences sociales des religions

163 | juillet-septembre 2013
Soigner l'esprit

Psychothérapies et traditions chrétiennes

Une généalogie transatlantique

Psychotherapy and Christian Traditions. A Transatlantic Genealogy

Psicoterapia y tradiciones cristianas. Una genealogía transatlántica

Pierre Prades



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/25298>

DOI : 10.4000/assr.25298

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 17 octobre 2013

Pagination : 143-162

ISBN : 978-2-7132-2396-9

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Pierre Prades, « Psychothérapies et traditions chrétiennes », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 163 | juillet-septembre 2013, mis en ligne le 01 octobre 2016, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/25298> ; DOI : 10.4000/assr.25298

Pierre Prades

Psychothérapies et traditions chrétiennes

Une généalogie transatlantique

Nous proposons ici d'envisager le « phénomène psy » comme un fait social émergeant au tournant du XX^e siècle dans l'ensemble euro-américain à la suite d'une longue interaction transatlantique¹. Une dimension essentielle de ce phénomène nous semble avoir été la sécularisation-rationalisation de l'« expérience religieuse » en « expérience thérapeutique », pour reprendre le point de vue de William James. Dans le champ des « psychothérapies » qui s'est alors constitué, la psychanalyse freudienne a tenu une place centrale pendant une bonne partie du XX^e siècle, au point d'apparaître comme son principal développement. Cependant les rapports entre « psy » et « religieux » dont nous voulons rendre compte ne se réduisent pas aux relations entre psychanalyse et religion. Nous prenons donc le parti de ne pas traiter ici de la psychanalyse comme d'un phénomène *sui generis*, mais de l'inclure dans l'ensemble plus large des courants « psychodynamiques »² qui ont tenté au XX^e siècle de réinterpréter en termes rationnels l'énigme immémoriale des relations corps-esprit. La discussion des rapports entre psychanalyse et religion, telle qu'elle est menée par exemple par Michel Baron à travers la relation entre Freud et le pasteur Pfister, qui aboutira notamment à la publication par Freud de *L'avenir d'une illusion* (M. Baron, 1999), ne concerne pas directement notre propos. Nous voulons seulement mettre en lumière les points communs entre *expérience religieuse* et *expérience thérapeutique*, en reprenant d'un point de vue *sociologique* la proposition *psychologique* faite par William James, dont il sera question un peu plus loin.

À sa naissance, dans la première moitié du XIX^e siècle, la psychiatrie s'est voulue, en tant que branche de la médecine, dégagée de toute conception religieuse. Pourtant, au tournant du XX^e siècle, les affinités étaient évidentes pour

1. Cet article présente les conclusions de la thèse de sociologie : De la conversion à la guérison. Puritanisme, psychothérapies, développement personnel, dirigée par Alain Caillé, soutenue le 29 mai 2013 à l'université de Paris Ouest Nanterre La Défense.

2. La « psychodynamique » désigne une dynamique interne au psychisme entre des forces sous-jacentes échappant à la conscience du sujet et à l'observation directe, ainsi que l'interaction du psychique et du biologique par le pouvoir moteur et émotionnel des images. Au début du XXI^e siècle, cette appellation désigne souvent les psychothérapies inspirées du mouvement psychanalytique au sens large, pour les opposer aux thérapies cognitives et comportementales.

tous entre les méthodes de psychothérapie qui apparaissaient après l'abandon de l'hypnose, d'une part, et les pratiques religieuses de « direction de conscience » ou de « cure des âmes », d'autre part. Mais elles étaient assumées de diverses façons. À Paris, à Nancy ou à Vienne, lorsqu'une analogie était reconnue entre la position du prêtre et celle du thérapeute, c'était dans les limites d'une métaphore, la « prêtrise » du thérapeute ne pouvant être que strictement séculière ou laïque. Il en allait autrement en Suisse, en Grande Bretagne et plus encore aux États-Unis. Dans ces environnements de culture protestante, le champ de la psychothérapie était perçu sans solution de continuité avec celui de la religion. Ainsi Richard Cabot, grande figure de la médecine à Boston, inspirateur du traitement ambulatoire des malades et créateur du travail social en milieu hospitalier, consacra sa thèse de médecine à une étude des guérisons obtenues par la *Christian Science* et à l'évaluation des effets médicaux de la foi, cela d'un point de vue épidémiologique. Selon lui, le lien avec la religion était la forme spécifiquement américaine de la psychothérapie (R. Cabot, 1908 : 5-16).

À la même époque William James, dans ses *Varieties of Religious Experience*, établissait des liens manifestes entre l'expérience religieuse et l'expérience psychothérapeutique. Il faisait de la conversion un cas particulier de guérison psychologique, c'est-à-dire un processus d'« unification du moi », pouvant se produire avec toutes sortes de « matériel mental », sans prendre nécessairement une forme religieuse (W. James, 1997 : 150). Les récits des grands mystiques catholiques, tels sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix, décrivent les effets spirituels et corporels de l'extase comme une guérison (W. James, 1997 : 325-326). Les expériences mystiques prennent leur source au même niveau « subliminal » que les troubles psychopathologiques identifiés par la médecine (W. James, 1997 : 334). Les fruits de la conversion sont avant tout psychologiques, ils sont de même nature que les effets obtenus par les guérisseurs³.

Il nous semble possible d'affirmer, à la suite de William James, que l'expérience religieuse comme l'expérience thérapeutique se fondent toutes deux sur un acte de foi. C'est ce point commun qui permet de considérer le « psy » et le religieux comme des phénomènes sociaux distincts mais non disjoints. Peut-être conviendrait-il de qualifier de « spirituelle » leur dimension commune, dans le sens où l'anglais distingue *mind* et *spirit*, le mental et le spirituel, pour rendre compte des aspects de l'expérience humaine qui, excédant la simple cognition, semblent échapper à la volonté consciente du sujet et qui, dans la tradition chrétienne, procèdent de l'action de l'Esprit, c'est-à-dire du *pneuma* ou souffle divin.

3. Dans ses *Principles of Psychology*, en 1880, James prenait position pour un « parallélisme empirique », sans interaction entre le corps et l'esprit. Ce n'est que quelques années plus tard, en 1902 dans ses *Varieties*, qu'il reconnaîtra cette interaction par l'irruption dans la conscience d'idées chargées d'émotion. Entretemps, James a pris acte des faits mis en évidence par la *Mind-cure*, et il a vu en eux l'exemple concret de la théorie qu'il développe dans *The Will to Believe* en 1897. C'est ce nouveau point de vue qui lui permettra de rapprocher conversion religieuse et guérison psychologique.

L'émergence du « psy » comme fait social peut alors être interprétée dans la perspective d'une sécularisation-rationalisation des « désordres de l'âme » en « troubles psychiques » qui s'est effectuée en plusieurs paliers, entre le XIX^e et le XX^e siècle. L'intervention surnaturelle de l'Esprit a fait place à des agents « naturels » comme le magnétisme animal, puis l'hypnotisme et la suggestion, puis encore les forces subconscientes ou inconscientes.

Cette émergence du « phénomène psy » nous semble avoir été le produit d'une interaction entre les deux rives de l'Atlantique au long du XIX^e siècle, intégrant trois composantes :

- l'optimisme moral et thérapeutique du « protestantisme libéral » des unitariens et transcendentalistes américains, lui-même hérité pour l'essentiel de la théologie puritaine du *Covenant of grace* ;
- les pratiques populaires de « guérison mentale » par l'activation émotionnelle, principalement les *Mind-cures* aux États-Unis, issues au moins en partie du « revivalisme » des Réveils religieux ;
- les travaux sur la psychopathologie en Europe qui, après avoir rationalisé le « magnétisme animal » en « hypnotisme », ont admis l'existence de phénomènes « subconscients » et élaboré des modèles d'interprétation « psychodynamiques » offrant ainsi un cadre commun à la plupart des courants apparus au tournant du XX^e siècle.

Optimisme thérapeutique et valorisation de l'émotion

De nombreux auteurs, sociologues, historiens et psychanalystes néo-freudiens, ont souligné une caractéristique essentielle de la condition de l'individu dans les sociétés occidentales à la fin du XX^e siècle, la « psychologisation » de la vie sociale, qui contribue à rendre compte de l'émergence du « phénomène psy » par des facteurs propres à l'époque (K. Horney, 1945 ; E. Fromm, 1947 ; D. Riesman, 1950 ; C. Wright Mills, 1951 ; P. Rieff, 1959 ; R. Sennett, 1977 ; C. Lasch, 1979). La dimension affective-émotionnelle des relations sociales prend une importance toujours plus grande dans tous les domaines, abolissant la frontière entre public et privé. Dans un environnement de grandes structures, animé par les *mass media*, et plus encore dans un monde de réseaux, l'affirmation de sa personnalité est un enjeu décisif pour l'individu. Celui-ci est conduit à psychologiser ses références par l'affaiblissement des systèmes symboliques, qui le prive de repères transcendants. Il doit alors se fier à ce qu'il ressent, tant pour définir ses buts que pour interpréter les difficultés qu'il rencontre. Cette psychologisation a d'abord été observée dans la société américaine, et elle est apparue comme une singularité trouvant son origine dans l'histoire propre de cette société, même si ses effets se font sentir aujourd'hui plus largement dans l'ensemble des sociétés influencées par le modèle culturel américain. Certaines de ces interprétations suggèrent que ce phénomène n'est pas seulement le produit de facteurs contemporains mais la conséquence d'un long processus de sécularisation, modelé par

une singularité américaine. Il s'agit de l'empreinte qu'a laissée dans la culture la doctrine puritaine des premiers colons de Nouvelle Angleterre, la « théologie de l'Alliance », ou *Covenant Theology*. En termes wébériens, cet héritage du puritanisme a pu exercer son influence sur la culture contemporaine par un double legs : le volontarisme optimiste et la dimension affective-émotionnelle de l'expérience.

Il s'agit d'abord d'un modèle psychologique de la conversion, élaboré au début du XVII^e siècle dans le cadre théologique de l'« Alliance de grâce » ou *Covenant of grace*. Les principaux contributeurs en ont été William Perkins et William Ames, dont la doctrine a fondé une éthique de transformation de soi articulant le sentir, le penser et le vouloir. Ce volontarisme optimiste s'est exprimé ensuite dans deux courants distincts que l'on peut considérer comme deux « sorties du puritanisme ». L'un a été la promotion d'une religion du cœur par les « Grands Réveils » religieux (*Great Awakenings*). Jonathan Edwards et John Wesley, à la fois artisans et théoriciens de ces Réveils, ont contribué à établir un lien dynamique, en doctrine comme en pratique, entre l'injonction à la conversion découlant du *Covenant of grace* et le contenu affectif-émotionnel de l'expérience de conversion. Ces Réveils ont fait du *revival* une technique de mobilisation des affects dans le but de la conversion. L'autre courant, représenté notamment par Cotton Mather et Benjamin Franklin, a conduit à la sécularisation de l'éthique de salut des puritains en une éthique de perfectionnement de soi dans le contexte des Lumières. Ces deux courants, l'un valorisant l'expérience émotionnelle, l'autre articulant une exigence morale rationnelle, contribueront tous deux à substituer la santé à la sainteté comme but de vie selon une éthique thérapeutique. Leur rencontre avec des courants européens contribuera par la suite à l'émergence des psychothérapies. D'une part, l'élan du revivalisme se prolongera dans l'évangélisme thérapeutique des « cures mentales » ou *Mind-cures*. D'autre part, la promotion de la « culture de soi » par les protestants libéraux, les unitariens et transcendentalistes, prolongera le volontarisme optimiste du *Covenant*.

L'originalité du modèle de conversion élaboré par les puritains était qu'il prenait appui sur la *Covenant Theology* pour promouvoir la foi non seulement comme un sentiment, combinant la confiance et l'espoir, non seulement comme une croyance, la reconnaissance d'une vérité, mais comme un acte volontaire, une adhésion, entraînant un engagement dans une conduite de vie nouvelle. Cette psychologie de la conversion puritaine a donc établi dès le XVII^e siècle un modèle de transformation de la personnalité, qui conjugait la dimension cognitive et la dimension affective de l'expérience vécue pour produire un acte de volonté. Cette dynamique s'exprimait dans les termes rationnels d'un « syllogisme pratique », à la fois volontariste et optimiste, selon lequel ceux qui parviendraient à un acte de foi pouvaient être assurés du salut. Selon cette logique, puisque ceux qui croient sont sauvés, l'individu anxieux de son salut est en quête des « témoignages intérieurs » de sa foi, c'est-à-dire de ce qu'il ressent, et ces témoignages ressentis l'encouragent à persévérer dans sa quête.

C'est cette conception volontariste de l'acte de foi, dans le cadre dynamique du *Covenant of grace*, qui a marqué d'une empreinte particulière la culture américaine. Le modèle puritain de la conversion comme transformation de la personnalité a pu par la suite constituer une matrice pour la guérison psychothérapeutique. Il a pu aussi donner à l'affirmation de « buts de vie » sécularisés l'expression logique d'un syllogisme pratique, contribuant à faire de l'accomplissement de soi un impératif moral. L'affirmation selon laquelle l'homme a le « devoir de croître » par la « culture de soi » et la recherche du « don particulier » dont l'exercice et le perfectionnement lui procureront la santé et le bonheur, cette affirmation était au cœur du discours des protestants libéraux du XIX^e siècle. Et elle était elle-même l'application à des buts de vie purement personnels de la maxime « si tu le peux, tu le dois », qui était à la base de l'acte de foi pour les puritains. Sécularisation des buts de vie et valorisation de l'émotion ont ainsi doublement transformé la « conduite de vie » héritée du puritanisme. D'une part, la « prime psychologique » visée par la conduite de vie méthodique (M. Weber, 2001 : 191) n'est plus l'assurance du salut dans l'autre monde, mais l'accomplissement de soi-même dans ce monde. D'autre part, on peut dire de façon simpliste que l'expérience subjective de la « deuxième naissance » (*re-birth*) s'est transposée de la conversion à la guérison. On retrouve dans l'expérience psychothérapeutique telle qu'elle s'est constituée au tournant des deux derniers siècles deux éléments essentiels de la conversion telle que les puritains l'avaient « modélisée » dès le XVII^e siècle. L'expérience gratifiante de la justification, le soulagement du poids du péché, devient celle de la résolution du trouble psychique. Puis la sanctification, la progression personnelle vers la sainteté, devient la progression dans l'accomplissement de soi.

L'hypothèse que nous proposons est donc que, dès le début du XVII^e siècle, il existait dans les milieux puritains un modèle de transformation de la personnalité basé sur la théologie du *Covenant*, et que dans le cours de la sécularisation des sociétés européennes et nord-américaines, cette structure s'est transmise en perdant son principe transcendant, celui du *pneuma*, du souffle divin. À la grâce transmise par l'action du Saint-Esprit se sont substitués, selon l'esprit du temps, le magnétisme animal puis l'hypnose, puis des modèles psychodynamiques, c'est-à-dire basés sur la dynamique interne des phénomènes psychiques, plus précisément sur le pouvoir moteur des représentations mentales (H. Ellenberger, 2001 : 317-319). La dynamique volontariste et optimiste du *Covenant* s'est exprimée au début du XIX^e siècle dans deux tendances que nous avons qualifiées de « sorties du puritanisme » : le perfectionnement de soi, d'une part, premier jalon de l'évolution du protestantisme libéral et rationaliste vers l'éthique thérapeutique, et la « conversion du cœur » comme expérience émotionnelle, d'autre part, à l'origine de la tradition du « revivalisme » des Réveils religieux. Celle-ci, initiée par le premier Réveil, a produit une technique d'évangélisation qui allait connaître dans le cours du deuxième Réveil un perfectionnement et une diffusion

massive. Ce revivalisme a constitué une matrice pour les doctrines de *Mind-cure*, et son succès populaire a créé un terrain favorable aux mouvements psychothérapeutiques à la fin du XIX^e siècle.

Mind-cure, Christian Science, New Thought

La *Mind-cure* désigne un mouvement de psychologie populaire né en Nouvelle Angleterre vers le milieu du XIX^e siècle. Que l'on traduise cette expression par « cure mentale » ou « guérison mentale », « cure de l'esprit » ou « traitement par l'esprit », on n'aura pas levé l'équivoque qu'elle comporte. Il nous semble donc préférable d'utiliser l'expression *Mind-cure* sans la traduire. C'est William James qui a désigné ainsi un mouvement différencié en plusieurs courants, dont les plus importants ont été l'Église de la Science Chrétienne (*Christian Science*) et la nébuleuse de la Nouvelle Pensée (*New Thought*), qui exercent encore leur influence à l'époque contemporaine, directement ou indirectement (W. James, 1997 : 87-90). On peut en reconnaître les fruits dans des courants qui ont connu un grand succès au XX^e siècle, tels que la « pensée positive » (*Positive Thinking*), dans des méthodes de traitement des addictions, par exemple les « programmes en douze points » des Alcooliques Anonymes, mais aussi, nous semble-t-il, dans des mouvements controversés comme l'Église de Scientologie. Ces courants, quoique très éloignés les uns des autres, ont en commun ce caractère hybride entre religion et thérapie qui a permis de reconnaître en la *Mind-cure* une « guérison par la foi » (*Faith Healing*). Ils partagent surtout le même postulat du pouvoir de l'esprit sur le corps dont le deuxième Grand Réveil a commencé à faire une technologie, au cours de la première moitié du XIX^e siècle, sous le nom de revivalisme. William James, qui qualifiait la *Mind-cure* de transcendantalisme populaire, y voyait un mouvement de foi optimiste d'inspiration évangélique, en réaction contre la religion d'anxiété chronique qui prévalait à l'époque. Ce mouvement s'enracine dans l'expérience revivaliste et il apparaît comme le fruit de la rencontre entre cette pratique religieuse et les pratiques de « magnétisme animal » nées en Europe à la fin du XVIII^e siècle.

Du magnétisme animal à la guérison par l'esprit

Cette rencontre est illustrée par la vie et l'œuvre du guérisseur Phineas Parkhurst Quimby, généralement reconnu comme le précurseur et l'inspirateur des grands courants de guérison mentale d'inspiration religieuse comme la *Christian Science* et la *New Thought*. Son influence a été sans doute très importante dans l'émergence de la psychothérapie et pour l'acceptation des phénomènes psychiques inconscients par les Américains à la fin du siècle.

Quimby a débuté comme magnétiseur, influencé par un mesmérisme français en tournée. Puis il a abandonné les passes magnétiques et le recours à un médium,

pour faire de sa propre parole l'agent de la transformation de l'esprit du patient. D'abord simple guérisseur (thérapeute) il est devenu un psychothérapeute avant l'heure, pratiquant une forme de suggestion.

Son discours est radicalement antimédical et anticlérical. Les « fausses croyances » sont souvent, selon lui, celles que les médecins et les prêtres propagent. Quimby met sur le même plan la vaccination par les médecins et la conversion par les prêtres. Dans les deux cas il s'agit d'introduire dans l'esprit une « opinion » ou « croyance » (le virus ou le péché) pour produire une autre croyance (la santé ou le salut) (P. Quimby, 1921 : 271). À cette fausse conversion d'un mensonge à un autre, que pratiquent la médecine et les églises, Quimby oppose la conversion à la vérité, à la santé et au bonheur, qui est la véritable guérison. La cure consiste à expliquer au patient que sa croyance est une erreur. En termes psychologiques d'aujourd'hui, cette « erreur » serait considérée comme une fausse perception de la réalité. Il s'agit de « lui expliquer la cause de ses troubles, et ainsi changer son opinion (*change his mind*), le tirer de son erreur pour y substituer la vérité. Et si cela s'accomplit, c'est ce qui constitue la guérison » (H. Dresser, 1919 : 39). La sagesse de l'esprit (*spirit*) peut modifier la matière de l'esprit (*mind*).

L'influence de Quimby a été majeure selon la plupart des historiens, mais elle ne s'est pas exercée par ses écrits, qui ont été pour l'essentiel publiés bien après sa mort. Cette influence résulte plutôt du nombre et de la qualité de ses patients. Beaucoup sont devenus ses disciples et ont créé leur propre courant, diffusant leurs doctrines dans tous les États-Unis, tant dans les milieux restés sous l'influence des Églises que dans ceux qui s'en étaient éloignés. Ces *Mind-cures* étaient diverses, les uns pratiquant un évangélisme quasi chrétien, d'autres promouvant des automatismes mentaux à visée utilitariste. Parmi ses disciples les plus notables figurent les fondateurs de la « Nouvelle Pensée » ou *New Thought*, Warren Felt Evans et les époux Dresser, mais aussi la fondatrice de la « Science chrétienne » ou *Christian Science*, Mary Baker Eddy.

La santé comme sainteté

La préface à la version française de *Science and Health*, établie en 1915, résume bien les principes de guérison de la *Christian Science* tels qu'ils se formulaient à la mort de sa fondatrice :

La guérison physique par la Science Chrétienne résulte aujourd'hui comme au temps de Jésus, de l'opération du Principe divin, devant laquelle le péché et la maladie perdent leur réalité dans la conscience humaine et disparaissent aussi naturellement et aussi nécessairement que les ténèbres disparaissent devant la lumière, et le péché devant la réforme (M. B. Eddy, 1917 : XI).

Elle considère, comme Quimby, que la souffrance est une erreur, mais celui-ci la reconnaissait comme réelle : il s'agissait d'une matière à modifier,

grâce à la Vérité du Christ. La vision de Quimby était dualiste, l'Esprit (*Spirit*) devant rectifier par sa Vérité l'erreur de l'esprit matériel (*mind*). Eddy développe au contraire un idéalisme radical, qu'elle pousse plus loin que Swedenborg et Emerson, en déniant toute réalité à la matière. Cependant les critiques reconnaissent que, si Eddy doit à Quimby le postulat de base de sa thérapeutique, c'est-à-dire les pouvoirs de la vérité spirituelle sur l'erreur matérielle, la dimension religieuse de la *Christian Science* lui appartient en propre. Quimby fut avant tout un guérisseur, et son enseignement ne s'imprégna de religion que progressivement. À l'inverse, Eddy inscrit d'emblée son enseignement dans la religion. Elle a minimisé, puis nié, l'influence de Quimby, pour tout attribuer à la révélation divine des principes de guérison spirituelle. Dans l'affirmation de sa doctrine, elle choisit le Nouveau Testament contre l'Ancien et l'esprit contre le corps. Un nouveau moi doit supplanter l'ancien (R. Anker, 1999 : 54-56). Parmi les auteurs européens contemporains du phénomène et l'ayant étudié, Pierre Janet ne prenait pas très au sérieux le caractère religieux de la *Christian Science*. Dans *Les médications psychologiques*, rédigées à partir de ses conférences au *Lowell Institute* de Boston entre 1904 et 1907, il la qualifie tour à tour de thérapeutique philosophique, métaphysique, spiritualiste et idéaliste, mais il méconnaît complètement l'inscription de Mary Baker Eddy dans le grand mouvement américain des deux Grands Réveils. Il ne voit pas la continuité profonde entre le religieux et le thérapeutique que William James met en évidence, et que Richard Cabot a relevée comme caractéristique de la psychothérapie américaine. « On reconnaît nettement, écrit Janet, un décor religieux surajouté à un enseignement qui n'a au fond rien de religieux ». Janet reprend en partie le point de vue de William James pour affirmer que tout le système de Mary Baker Eddy vise à justifier l'optimisme thérapeutique, à développer le sentiment de confiance en soi et de mépris du mal. Cependant Janet n'y voit pas une forme de « foi », et ce n'est qu'« accidentellement », selon lui, que des sentiments religieux se mêlent au discours. Quoique très informé du contexte américain dans lequel est née la *Mind-cure*, il semble méconnaître totalement l'influence du revivalisme sur le mouvement, de même que sa dimension féministe (P. Janet, 2007 : 69-75). Mary Baker Eddy avait fait sa confession de foi dans l'église congrégationaliste, et sa doctrine apparaît à bien des égards comme une « rébellion religieuse » contre le rigorisme calviniste et patriarcal de sa famille et de son milieu d'origine. Elle appelait aussi au renouveau d'une tradition de soin, de réconfort et de guérison présente dans le Nouveau Testament, et sa proposition de *Mind-healing* pouvait constituer une alternative pour des patients insatisfaits des prestations d'une médecine encore brutale et peu efficace (R. Anker, 1999 : 91).

Si, avec William James, on admet sous les noms de *Mind-cure* et de *New Thought* un ensemble de courants qui se sont différenciés par leur histoire, les uns idéalistes, les autres dualistes, les uns attribuant la guérison à l'esprit humain, les autres à l'Esprit divin, on peut leur reconnaître le postulat commun du pouvoir de l'esprit sur la réalité vécue par l'individu, le principe actif de la guérison

étant la foi dans l'un ou l'autre des agents supposés exercer ce pouvoir. Pour James, à l'inverse de Janet, la *Mind-cure* doit être qualifiée de religieuse, pour cette foi dans l'intervention bénéfique d'une puissance supérieure et subconsciente plus que pour sa référence à des textes chrétiens (W. James, 1997 : 100). Pierre Janet quant à lui inscrit le mouvement dans la longue tradition des guérisons miraculeuses, puis métaphysiques, en se référant comme Charcot à « la foi qui guérit » (même s'il n'emploie pas ce mot pour la *Christian Science*). Pour James comme pour Janet ou Charcot, le nom générique des *Mind-cure*, *Mind-healing*, *Christian Science*, *New Thought*, mais aussi du mesmérisme, des miracles de Lourdes et du temple d'Asclepios, pourrait être « *Faith healing* », la guérison par la foi, selon le point de vue exprimé par Charcot dans son article *La foi qui guérit* (J.-M. Charcot, 1897).

Culture de soi et technologies du moi

Dans le cours de l'évolution que nous avons résumée, chacune des deux tendances observées a contribué à faire de la santé une sainteté sécularisée. L'une, avec le revivalisme populaire du deuxième Réveil, a fait de l'émotion un objet culturel, en lui accordant une valeur comme critère d'authenticité de l'expérience et en construisant une « technologie » pour la promouvoir. L'autre, dans les milieux cultivés influencés par l'esprit des Lumières puis par le romantisme, a reformulé le volontarisme optimiste de l'éthique puritaine dans un sens « arminien », c'est-à-dire en étendant sa promesse à tous les hommes de bonne volonté et non plus aux seuls élus. Chacune de ces tendances a contribué, nous semble-t-il, à la sécularisation de l'héritage le plus spécifique du puritanisme, c'est-à-dire la dynamique du *Covenant*.

Le revivalisme a fait du ressenti le moteur de l'acte volontaire, en prolongeant ainsi la doctrine de Jonathan Edwards sur l'inclination de la volonté, mais aussi, plus lointainement, la « chaîne d'or du salut » de William Perkins, avec son articulation pragmatique entre sentir, penser et vouloir. Le but reste la production d'un acte de foi comme acte volontaire mais, en passant du *Revival* à la *Mind-cure*, la foi concerne de moins en moins la promesse de salut – Dieu devenant une ressource assurée et inépuisable – et de plus en plus le pouvoir de l'esprit sur le corps, pouvoir de « guérison mentale ». Il reste que la santé, comme la sainteté, a pour point de départ un acte de foi, produit espéré d'une démarche volontariste et optimiste.

Les Protestants libéraux, avec leur aile radicale unitarienne, ont reformulé le syllogisme pratique, qui était le moteur logique du *Covenant*, en appliquant sa dynamique à la recherche de la santé physique et mentale, en guise de sainteté. Selon Christopher Lasch, la sécularisation de l'éthique protestante à la fin du XVIII^e a substitué à la recherche du salut du puritain le perfectionnement de soi

du *Yankee*, dégradé dans le cours du XIX^e siècle en culture de soi puis en réalisation de soi. Le développement du capitalisme industriel et l'apparition des grandes organisations ont fait de la promotion de soi la condition du succès pour le vendeur au tournant du XX^e siècle. Enfin, la deuxième moitié du XX^e siècle a vu l'avènement du narcissique, avec son *ethos* thérapeutique, en quête de développement personnel (C. Lasch, 1979 : 88-94, 2008 : 210-212).

Lasch a focalisé son attention sur l'influence conjuguée de deux courants, protestantisme libéral et philosophie utilitariste, qui ont laissé selon lui des traces distinctes dans les sensibilités thérapeutiques du XX^e siècle, et qui ont contribué à forger les « technologies du moi » qui seront mises en œuvre par les psychothérapies et les *coaches* de développement personnel. La morale utilitariste de l'intérêt bien compris survit dans la psychologie behavioriste, et le protestantisme libéral a été sécularisé dans l'*Ego Psychology* puis dans la psychologie humaniste. Lasch observe que la plupart des fondateurs de la psychiatrie moderne américaine, parmi lesquels les vulgarisateurs de Freud, avaient été éduqués dans le christianisme libéral, et qu'ils ont incorporé dans leurs travaux le « méliorisme éthique si caractéristique du protestantisme du XIX^e siècle. Ceux qui se sont tournés vers la psychanalyse l'ont accueillie comme une nouvelle forme de *Mind-cure*, un nouveau système de perfectionnement de soi et de croissance personnelle » (C. Lasch, 2008 : 213). À la suite de Philip Rieff, il analyse la profonde distorsion qu'a subi l'œuvre de Freud dans sa réception aux États-Unis et son incorporation dans la culture américaine. La psychanalyse freudienne n'était pas une promesse de bonheur. Elle ne proposait pas davantage un nouveau système de valeurs, une nouvelle éthique ou une réponse à la quête de sens d'une culture en train de perdre sa foi religieuse. Et pourtant c'est exactement cela, selon Lasch, que les Américains ont cru trouver avec la psychanalyse. Dans les premières années de sa réception aux États-Unis, elle était présentée par ses vulgarisateurs comme une concurrente de la *Christian Science* (C. Lasch, 2008 : 212).

Ainsi, l'optimisme thérapeutique, la foi volontariste dans le pouvoir de l'esprit, le rôle positif des émotions, le pragmatisme, qui seront les contributions spécifiquement américaines aux courants psychothérapeutiques du XX^e siècle, nous semblent pouvoir être considérés dans une large mesure comme un « legs » du puritanisme Nord-Américain, transmis à la fois par les courants de *Mind-cure* inspirés par le revivalisme populaire des Réveils, et par la *Self-culture* des unitariens et transcendentalistes, inspirée par une critique libérale, puis romantique, du calvinisme.

Un mot nouveau pour des pratiques anciennes

Self-Culture et *Mind-cure* ont sécularisé le but, en substituant la santé à la sainteté, mais non le moyen : elles continuaient à promouvoir la foi en un principe surnaturel, d'origine divine, comme agent de l'influence de l'esprit sur le

corps. Parallèlement, sur le vieux continent, le mesmérisme avait tenté une interprétation « naturelle » de cette influence, en postulant d'abord l'existence d'un « fluide » sur le modèle de l'électro-magnétisme récemment découvert, puis l'influence psychologique d'une personne sur une autre. Ces phénomènes de « magnétisme » furent expérimentalement confirmés pendant la première partie du XIX^e siècle, mais dans un halo de charlatanerie, et ils tombèrent dans l'oubli avant d'être réinterprétés rationnellement sous le nom d'« hypnotisme » puis de « suggestion » à la fin du siècle.

Au tournant du XX^e siècle, l'existence d'un subconscient « dynamique », lieu de dissociations mentales chargées d'émotions, était largement reconnue, de part et d'autre de l'Atlantique. L'interprétation des troubles psychiques par l'action de phénomènes subconscients alimentait les discussions entre les participants aux grands congrès internationaux de la fin du siècle. Les méthodes thérapeutiques avaient intégré l'hypnose, mais surtout la suggestion, pour modifier le point de vue et les habitudes du sujet. Il s'agissait pour l'essentiel, comme l'a montré Janet, d'une rationalisation des pratiques anciennes des magnétiseurs, qui avaient été répudiées par la science de leur époque (P. Janet, 2007 : 155-157, 175). Hippolyte Bernheim voyait dans la suggestion le principe actif de l'hypnose, en soulignant que « nul ne peut être hypnotisé contre son gré, s'il résiste à l'injonction ». « Nul ne peut être hypnotisé s'il n'a l'idée qu'il va l'être ». « Pour qu'il y ait suggestion, il faut que cette idée soit *acceptée* par le cerveau ; il faut que le sujet *croie* » (H. Bernheim, 1888 : IV ; 1891 : 25). L'hypnose n'était selon lui qu'un adjuvant, auquel il avait fini par renoncer. William James en convenait, la suggestion n'est qu'un autre nom du pouvoir des idées, pour autant qu'elles agissent efficacement sur les opinions et les conduites (W. James, 1997 : 103). Cependant, avec ou sans état hypnotique, la suggestion ne peut agir que si le sujet croit à cette action, pour James comme pour Bernheim.

Aux États-Unis, l'émergence de la psychothérapie a surtout consisté en une sécularisation de pratiques d'origine religieuse dans des pratiques thérapeutiques incorporant des techniques d'origine européenne. Les premiers psychothérapeutes, neurologues et psychologues, étaient en émulation intense avec la *Christian Science* et la *New Thought*, mais aussi avec un courant de psychothérapie chrétienne, le mouvement *Emmanuel*, né en 1906 de l'initiative d'Elwood Worcester et Samuel McComb, prêtres de la paroisse épiscopaliennne du même nom à Boston. Avec les *Mind-curers*, il y avait une vraie concurrence, car ceux-ci « prenaient des patients aux neurologues et, ce qui était plus irritant, ils les guérissaient... » (N. Hale, 1995 : 148). Les relations des milieux médicaux de Boston étaient plus coopératives avec le mouvement *Emmanuel*, dont les sermons « inspirationnels » étaient proches de la *New Thought*, mais qui utilisait des méthodes de suggestion et d'autosuggestion sous contrôle médical. Il obtint, du moins à ses débuts, le soutien et la participation de médecins pionniers de la psychothérapie comme James Putnam, Richard Cabot et Isador Coriat.

Les années 1880-1910 furent une période d'échange intense entre philosophes, psychologues et médecins d'inspirations diverses de part et d'autre de l'Atlantique. Ce dialogue très ouvert s'est poursuivi jusqu'à ce que le champ se fragmente, avec les clivages nationalistes de l'immédiate avant-guerre et la scission en écoles rivales closes sur elles-mêmes. Il n'était pas circonscrit aux cercles scientifiques et religieux institués, mais était influencé par les courants diffus de sensibilité spiritualiste qui se sont manifestés des deux côtés de l'océan au cours du XIX^e siècle, avec un intérêt croissant pour les sagesses orientales (cultivé dès les années 1830 par les transcendentalistes, après Schopenhauer, puis popularisé par la *New Thought* et la théosophie) et pour les « recherches psychiques » sur les phénomènes paranormaux (des personnalités scientifiques éminentes comme William James avaient rejoint la *Society for Psychical Research*).

La psychothérapie émergea alors comme une nouvelle activité reconnue parmi les généralistes et les neurologues, dans les universités et dans le public. Dès les années 1910, la psychothérapie est déjà un phénomène populaire, dans les grandes villes des États-Unis et plus seulement en Nouvelle Angleterre : elle n'intéresse pas seulement les médecins, les psychologues et l'élite cultivée des grandes métropoles comme en Europe, mais beaucoup plus largement les nouvelles classes moyennes urbaines émergentes dans l'« ère du Progrès »⁴. Au cours de cette période, avec les travaux de James, Hall, Prince et Putnam, les bases principales d'une psychothérapie américaine ont donc été posées, en assimilant celles des découvertes de la psychopathologie européenne qui étaient en affinité avec la culture américaine de l'époque. Cette psychothérapie américaine présente plusieurs traits caractéristiques : interpénétration avec le domaine religieux, optimisme moral et social, attention positive accordée aux émotions.

La foi thérapeutique comme principe actif de guérison

Dans *The Varieties of Religious Experience*, James a entrepris d'étudier le phénomène religieux sous ses aspects les plus personnels, comme un fait psychologique, en laissant de côté les aspects institutionnels et théologiques (W. James, 1997 : 38). James aborde la religion dans sa dimension subjective, comme une expérience affective. Ce n'est pas la croyance à un dogme quelconque qui en est l'essence, mais le sentiment éprouvé d'une réalité invisible, avec laquelle le sujet entre en union et dont il reçoit le réconfort. Le trait commun à l'ensemble des expériences religieuses est d'être une expérience psychologique d'unification du moi (W. James, 1997 : 225, 277). Mais il oppose deux types de sensibilité religieuse présents dans la tradition occidentale. Les uns vivent une expérience linéaire, basée sur une émotion positive, optimiste (*healthy-minded*) d'harmonie spontanée avec le divin ou le naturel. Ceux-là ne sont nés qu'une fois (*once-born*), ils vivent d'emblée dans un monde enchanté, ils n'ont pas besoin d'être

4. Soit les années 1890-1920. Dans la périodisation admise pour l'histoire des États-Unis, la *Progressive Era*, succède à l'« âge doré », le *Gilded Age* du capitalisme industriel triomphant.

soulagés de leur fardeau. Les autres sont des âmes malades (*sick souls*), et leur expérience religieuse est la résolution d'une crise personnelle qui se déploie en deux temps : la conscience douloureuse du mal à l'extérieur et à l'intérieur du sujet, et le retournement dialectique par lequel le sujet surmonte la division de son *moi* et accède à l'harmonie avec le monde (W. James, 1997 : 143). Dans ce type d'expérience religieuse, la conversion est une re-naissance, les sujets sont *twice-born*. Selon James, le catholicisme offre un terrain plus favorable au tempérament *once-born*, car le sacramentalisme de la religion catholique n'exige pas une implication personnelle très profonde du fidèle. À l'inverse, l'expérience du conflit intérieur, celle du moi divisé (*divided self*), est au cœur de la tradition protestante (W. James, 1997 : 146, 168). La plupart des réformateurs ont été des *twice-born*, et ils ont fait de la conversion personnelle qu'ils ont eux-mêmes vécue la condition nécessaire à l'obtention de l'assurance du salut.

Cependant le protestantisme libéral du XIX^e siècle a renoué avec l'optimisme religieux, contre la vieille théologie de l'enfer, et la théorie de l'évolution a offert la base d'une nouvelle religion de la nature. Ainsi l'unitarisme bostonien puis le transcendentalisme d'Emerson dans les milieux cultivés, mais surtout les mouvements de *Mind-cure* dans les milieux populaires, ont diffusé largement l'optimisme, le culte de l'espoir, du courage, de la volonté, et le rejet du doute, de la crainte, de l'inquiétude. Le « transcendentalisme vulgaire » des *Mind-cures* peut être interprété comme une réaction populaire contre l'anxiété chronique cultivée par les mouvements évangéliques, comme l'unitarisme l'avait été face à la sécheresse morale du calvinisme (W. James, 1997 : 87-90).

Ainsi, James interprète les données de l'observation scientifique de la fin du siècle (les manifestations d'une réalité invisible subconsciente) dans la tradition protestante (la quête de l'unification du moi par une deuxième naissance) en les articulant selon sa théorie de l'émotion (l'angoisse éprouvée, puis la sensation de la paix et de la réconciliation permettant au sujet d'éprouver durablement les changements opérés dans sa personnalité). La deuxième naissance sur laquelle débouche une conversion est comparable à la résolution d'une crise de mélancolie. Les personnes qui vivent une expérience de conversion au cours d'un *revival* présentent souvent les mêmes caractéristiques que les sujets sensibles à l'hypnotisme : sensibilité émotionnelle prononcée, tendance aux automatismes, sensibilité aux suggestions extérieures plus qu'aux autosuggestions (W. James, 1997 : 195-197). C'est cette même « perméabilité » de la conscience aux influences subliminales qui est requise pour bénéficier des effets thérapeutiques des *Mind-cures*. Ceux-ci ne sont pas différents de ceux obtenus par les cures de suggestion, les uns et les autres étant psychologiquement indiscernables de la justification par la foi, bien qu'ils puissent toucher des personnes n'ayant aucune conscience du péché (W. James, 1997 : 102-104). James donne ainsi la clef de la conjugaison entre religion et psychothérapie en Amérique, que Cabot avait étudiée empiriquement. Il intègre les faits établis par la psychopathologie européenne (dissociation de la personnalité par irruption d'automatismes subconscients) dans la culture

twice born du protestantisme, pour interpréter les phénomènes populaires de *Mind-cure* avec son approche psychologique de l'émotion et de la volonté.

On peut donc considérer que James a contribué à définir le champ de la psychothérapie comme le champ d'intervention légitime d'une nouvelle profession, en établissant une continuité entre les expériences émotionnelles vécues dans le cadre de la religion et celles vécues dans celui d'une cure thérapeutique. Il a fait des *Mind-cures* et de leur transcendantalisme populaire la manifestation la plus évidente de cette continuité. Les *Mind-cures* ont fait un usage thérapeutique des pratiques de *revival* issues des deux grands réveils religieux. On peut ajouter que les *Mind-cures* ont popularisé dans le registre thérapeutique les objectifs de croissance personnelle de la *Self-Culture* prônée par les unitariens et les transcendantalistes.

Expériences religieuses et thérapeutiques dans une perspective de longue durée

La transition entre expériences religieuses et thérapeutiques peut aussi être envisagée dans la longue durée de l'histoire de l'humanité, comme l'évolution des pratiques humaines basées sur la foi dans le pouvoir de l'esprit sur le corps. C'est ce que propose Henri Ellenberger dans son *Histoire de la découverte de l'inconscient*, en soulignant une continuité entre les modalités successives de traitement des désordres de l'âme et du corps. Le *shaman*, l'exorciste religieux, le guérisseur profane (magnétiseur, hypnotiseur), le psychothérapeute moderne, tous se donnent pour but d'agir sur des phénomènes qui échappent à la conscience et à la volonté du sujet. Et l'efficacité de la thérapeutique repose sur la foi : celle que le sujet accorde aux pouvoirs du thérapeute, mais aussi la foi que ce dernier accorde à ses propres pouvoirs. Cette foi du thérapeute résulte de la résolution d'une crise personnelle, qui prend souvent la forme de ce qu'Ellenberger nomme une « maladie créatrice » : une expérience subjective par laquelle un individu vit une transformation de sa personnalité, et qui le conduit à se considérer lui-même comme thérapeute. Les processus initiatiques, les conversions, les épisodes mélancoliques, constituent une telle expérience dans la vie des *shamans*, des guérisseurs traditionnels, mais aussi des fondateurs d'écoles thérapeutiques à l'époque contemporaine (H. Ellenberger, 2011 : 72, 241, 470).

Selon Ellenberger, les doctrines qui se sont succédé ont surtout exprimé l'interprétation par les praticiens, dans le cadre d'intelligibilité de leur époque, des phénomènes sur lesquels ils intervenaient : possession démoniaque, fluide magnétique, hypnotisme, forces subconscientes, énergie psychique... À la fin du XIX^e siècle, les spéculations sur la nature et la dynamique de ces phénomènes subconscients ont nourri les débats pendant un temps, avant que leur substantification comme « inconscient » par la première topique freudienne ne semble clore ces

spéculations pendant la première moitié du XX^e siècle⁵. En prolongeant la perspective jusqu'au tournant du XXI^e siècle, on peut observer que cet « inconscient » de Freud et de ses épigones paraît avoir été, à son tour, une expression de l'« esprit du temps », et qu'il a été remis en question comme l'avaient été avant lui les états de possession, le magnétisme animal et les états hypnotiques.

Thérapies psychodynamiques, cognitives et comportementales

Les courants « psychodynamiques », inspirés par les doctrines de Freud et de ses disciples rebelles, Adler et Jung, ont largement influencé le champ des psychothérapies jusqu'aux années 1970. Puis les « thérapies cognitives et comportementales » (TCC), apparues dans la deuxième moitié du XX^e siècle, semblent avoir fait subir à la psychanalyse le même sort que celui du magnétisme et de l'hypnotisme en leur temps. Elles revendiquent leur modernité, leur scientificité et leur pragmatisme, mais il apparaît qu'elles peuvent être, elles aussi, mises en perspective dans la longue durée, et qu'elles ne sont peut-être que l'expression la plus récente d'une tentative immémoriale de rendre compte de l'articulation entre *sentir*, *penser* et *vouloir*, en élayant une doctrine sur le paradigme d'une époque.

Au cours de la dernière décennie, la légitimation des TCC comme pratiques « basées sur des faits » (*evidence-based practice*), au détriment des doctrines psychodynamiques, disqualifiées comme non-scientifiques, a atteint la France après la plupart des autres pays. Les temps forts de cette légitimation ont été deux événements éditoriaux qui ont durement secoué les milieux psychanalytiques en France : la parution du rapport de l'Inserm *Psychothérapie, trois approches évaluées* en 2004⁶, suivie par celle d'un *Livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud* (C. Meyer, 2005). Cependant, des études empiriques menées sur une large échelle, selon les mêmes méthodes et critères de l'« *evidence-based medicine* » qui étaient ceux du rapport de l'Inserm, semblent déjà remettre en cause cette évidence. C'est ce qui apparaît notamment avec l'article de Jonathan Shedler *The Efficacy of Psychodynamic Psychotherapy* paru en février-mars 2010 dans *The American Psychologist* (J. Shedler, 2010). Sur la base d'une compilation de nombreuses études empiriques, il conclut que les thérapies inspirées de la psychanalyse sont au moins aussi efficaces que les thérapies cognitives et comportementales. La validité de cette conclusion n'a pas à

5. Sur la conception freudienne de l'inconscient comme « substance », altérité en nous, voir : Van Rillaer Jacques, « La mythologie de la thérapie en profondeur », in *Le livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud*, Meyer Catherine (dir.), Paris, Les Arènes, 2005, p. 222-224. Voir aussi : Gauchet Marcel, *Essai de psychologie contemporaine II*, p. 201-202. On peut aussi observer que l'inconscient de la psychanalyse, « autre en nous », était en résonance avec l'intérêt du romantisme pour le « double », démon sécularisé, présent dans la littérature comme dans la psychologie du XIX^e siècle.

6. *Psychothérapie – Trois approches évaluées*. Synthèse disponible sur : http://www.aftcc.org/documents/inserm/Synthese_INSERM.pdf, consulté le 5 octobre 2012.

être discutée ici, mais il faut souligner qu'elle contredit l'opinion commune, en allant sur le terrain même de l'adversaire. Mais l'intérêt de l'article de Shedler ne s'arrête pas là. « *The Efficacy* » en question n'est pas seulement le degré d'efficacité d'une méthode comparée à d'autres, c'est aussi l'« efficace » de la psychothérapie, la raison de son efficacité. Et c'est sur ce point que l'étude de Shedler apporte des surprises. Non seulement les thérapies psychodynamiques sont au moins aussi efficaces que d'autres, mais l'efficacité de ces autres thérapies, surtout les TCC, proviendrait de ce que leurs praticiens les plus compétents utilisent en fait des « principes actifs » provenant de la théorie et de la pratique psychodynamiques, autrement dit, selon Shedler, de la psychanalyse (P. Prades : 2011). Les thérapies psychodynamiques visent explicitement à mobiliser les affects : la prise de conscience (*insight*) recherchée n'est pas seulement cognitive mais émotionnelle. C'est cet *emotional insight* qui a des résonances profondes dans la personnalité et conduit au changement. Il semblerait donc, conclut Shedler, que les thérapeutes « efficaces », qu'ils se réfèrent à une doctrine psychodynamique ou cognitivo-comportementaliste, sont efficaces dans la mesure où ils facilitent des processus affectifs-émotionnels. Ce « facteur commun » présent dans les TCC comme dans les thérapies psychodynamiques, et qui en serait le véritable « principe actif », c'est la dimension affective de l'interaction entre le thérapeute et son patient, permettant à la thérapie de faire jouer des processus psychologiques profonds en mobilisant des affects, bien au-delà des processus cognitifs. Ce principe actif, fondamental dans les thérapies psychodynamiques, resterait implicite et non pris en compte dans les méthodes cognitives et comportementales, bien que mis en œuvre par les vrais cliniciens dans leur pratique thérapeutique. Si cette observation est confirmée par d'autres études, on pourra l'inscrire dans la perspective historique plus ample proposée par Ellenberger, et y trouver une nouvelle confirmation de la continuité qu'elle suggère entre les pratiques immémoriales des *shamans* et celles des thérapeutes d'aujourd'hui, en passant par celles des exorcistes, des magnétiseurs et des guérisseurs. On pourra y voir la permanence d'un facteur thérapeutique, dont le « transfert » des psychanalystes ou l'« alliance thérapeutique » des psychologues humanistes ne seraient que les avatars contemporains. Après que Mesmer eut rendu caduques les interprétations surnaturelles, ses disciples ont abandonné la référence à un « fluide » problématique, et identifié le « rapport » comme le principe actif des séances de magnétisme. Ce rapport fut théorisé à la fin du XIX^e siècle par les psychothérapeutes pratiquant l'hypnose ou la suggestion, de Bernheim à Janet, comme la relation personnelle entre le thérapeute et son patient, rapport de confiance, autrement dit de foi, dans les pouvoirs du thérapeute, sans lequel ni l'hypnose ni la suggestion ni l'interprétation ne sont « efficaces ».

On peut aussi se référer aux passages du Nouveau Testament rapportant les actions *thérapeutiques* du Christ, dans lesquels l'expression « *hē pistis sou sesōken se* »⁷ est traduite aussi bien par « ta foi t'a guéri-e » que par « ta foi

7. Matthieu 9,22. Marc 5,34, 10,52. Luc 7,50, 8,48, 17,19, 18,42.

t'a sauvé-e ». Ainsi les Évangiles synoptiques relatent-ils l'épisode de la femme *hémorroïsse*, souffrant d'une perte de sang chronique depuis douze ans, dont elle guérit instantanément en touchant le bord du vêtement de Jésus⁸. Celui-ci perçoit ce contact distinctement des autres, dans la foule qui le presse de toutes parts, parce qu'il est une souillure, cette femme ayant ses règles, mais surtout parce que lui, Jésus, a senti sortir de lui-même à ce moment une *force*, une *puissance* (*dynamis*)⁹, celle-là même qui a tari à l'instant l'hémorragie dont la femme souffrait¹⁰. Dans ce récit comme dans d'autres, on trouve conjointes deux forces, l'une explicite, émanant du thérapeute, l'autre implicite, celle de la foi du patient.

C'est ce principe actif que l'on peut qualifier de « foi thérapeutique », et qui nous semble pouvoir être considéré dans les thérapies d'aujourd'hui en continuité avec la « foi qui guérit » des *Mind-curers* et *Faith-healers*, mais aussi avec la « foi efficace » dont les puritains avaient donnée une formule pragmatique en conjuguant, dans leur modèle de conversion, la cognition et l'émotion, non pas dans une simple « croyance », mais dans une volition qui était pour eux le véritable acte de foi. Le point commun de l'expérience religieuse et de l'expérience thérapeutique selon William James était l'interaction de l'émotion et de la pensée dans le basculement vers un nouvel état de la conscience éprouvé comme une re-naissance. De même les psychothérapies d'aujourd'hui semblent être « efficaces » dans la mesure où elles créent, explicitement ou non, cet espace d'efficacité symbolique dans lequel la « foi thérapeutique » peut produire ses effets, que le XX^e siècle nommait « psychodynamiques ».

Ainsi se trouveraient liés, dans cette participation de l'émotion à l'efficacité symbolique¹¹, les deux fils que nous avons suivis, et dans lesquels nous avons

8. Matthieu 9,20-22. Marc 5,25-34. Luc 8,43-48.

9. Luc 8,46. Marc 5,30.

10. Par la suite Jésus donne aux Douze le pouvoir, la force (*dynamis*), l'autorité (*exousia*) sur les esprits (*pneumatōn*) impurs ou les démons (*daimonia*) pour guérir (*therapeuein*, *iasthai*) les malades.

11. Dans son article « L'efficacité symbolique » (1949) Claude Lévi-Strauss avançait que l'efficacité du psychanalyste, comme celle du shaman, serait à chercher dans une « propriété inductrice » du symbole sur la chose symbolisée. Quant au principe actif de cette induction, Lévi-Strauss suggérait celui de la métaphore, sans aller plus loin que l'évocation de la métaphore poétique. Cependant, son analyse de l'intervention du shaman pour aider à la réalisation d'un accouchement difficile mettait en évidence une dynamique entre émotion, cognition et volition comparable à celle des « guérisons mentales » et des psychothérapies au sens large. « La cure consisterait donc à rendre pensable une situation donnée d'abord en termes affectifs, et acceptables pour l'esprit des douleurs que le corps se refuse à tolérer » (C. Lévi-Strauss, 1949 : 18). Lévi-Strauss reconnaissait donc l'importance de l'interaction entre les dimensions affective-émotionnelle et cognitive de cette expérience : la cure rend les émotions « pensables », les douleurs « acceptables », et la malade guérit. Mais cette « acceptation » – ou « résignation » – ne fait-elle pas intervenir aussi une volition ? Dans cette efficacité symbolique, que Roberte Hamayon préfère appeler « métaphorique » (R. Hamayon, 2012 : 301-317), ne peut-on retrouver la structure logique – et psychologique – du syllogisme pratique que la théologie puritaine avait articulée après Théodore de Bèze, mais aussi de celui dont Mauss et Hubert ont fait le ressort de la magie (M. Mauss, H. Hubert, 2004 : p. 50-54) ?

proposé de voir deux legs du puritanisme : l'éthos de transformation personnelle dans la logique d'un syllogisme pratique, et la valorisation de l'émotion comme critère d'authenticité de l'expérience vécue. Ainsi pourrait-on comprendre, en reprenant le point de vue de William James déjà évoqué, que la guérison thérapeutique d'aujourd'hui se fonde, comme la conversion religieuse (W. James, 1997 : 160), sur un acte de foi du même type que celui que les puritains avaient mis au cœur de leur modèle de conversion, en précurseurs de la « psychodynamique »¹².

Pierre PRADES

SOPHIAPOL

Université Paris Ouest-Nanterre-La Défense

pgrades@club-internet.fr

Bibliographie

- AMES William, 1997 [1638], *The Marrow of Theology*, Grand Rapids (Mi), Baker Books.
- ANKER Roy M., 1999, *Self-Help and Popular Religion in Modern American Culture. An Interpretive Guide*, Westport, Connecticut, Greenwood Press.
- BARON Michel, 1999, *Oskar Pfister, pasteur à Zürich (1873-1946). Psychanalyse et protestantisme*, Paris, In Press.
- BERNHEIM Hippolyte, 1888, *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique*, Paris, Doin, consulté le 5 octobre 2012 sur : <http://archive.org/stream/delasuggestione02berngoog#page/n17/mode/1up>
- , 1891, *Hypnotisme, suggestion, psychothérapie, études nouvelles*, Paris, Doin, consulté le 5 octobre 2012 sur : <http://www.archive.org/stream/hypnotismesugues00bernuoft#page/n7/mode/2up>
- CABOT Richard, 1908, « The American Type of Psychotherapy », in *Psychotherapy: A Course of Reading in Sound Psychology, Sound Medicine and Sound Religion*, New York, Centre Publishing.
- CHARCOT Jean-Martin, 1897, *La foi qui guérit*, Félix Alcan, Paris, consulté le 5 octobre 2012 sur : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k68008w>
- DRESSER Horatio W., 1919, *A History of the New Thought Movement*, New York, Crowell, consulté le 5 octobre 2012 sur : <http://archive.org/stream/historyofnewthou00dresuoft#page/39/mode/1up>
- EDDY Mary Baker G., 1917 [1875], *Science et santé avec la clef des Écritures*, Boston, Allison V. Stewart.
- ELLENBERGER Henri F., 2011 [1970], *Histoire de la découverte de l'inconscient [The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry]*, Paris, Fayard.
- FROMM Erich, 1947, *Man for Himself: an Inquiry into the Psychology of Ethics*, New York, Henry Holt.

12. Comme nous l'avons déjà suggéré, « acte de foi » est à entendre ici comme la conjugaison d'un sentiment (de crainte ou d'espoir) et d'une croyance (à une vérité) dans un acte volontaire d'adhésion. Les puritains se fondaient eux-mêmes sur la formule de l'Épître aux Hébreux : « Or la foi (*pistis*) est l'assurance (*hupostasis*) des choses qu'on espère (*elpizomenon*), et la conviction (*elegchos*) de celles qu'on ne voit pas » (Hébreux 11,1).

- GAUCHET Marcel, 1998, « Essai de psychologie contemporaine. I. Un nouvel âge de la personnalité », *Le Débat*, n° 99, p. 164-181.
- , 1998, « Essai de psychologie contemporaine. II. L'inconscient en redéfinition », *Le Débat*, n° 100, p. 189-206.
- HALE Nathan, 1995, *Freud and the Americans: The Beginnings of Psychoanalysis in the United States, 1876-1917*, vol. 1, New York, Oxford University Press.
- HAMAYON Roberte, 2012, *Jouer. Étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*, Paris, La Découverte.
- HORNEY Karen, 1945, *Our Inner Conflicts: A Constructive Theory of Neurosis*, New York, Norton.
- JAMES William, 1997 [1902], *The Varieties of Religious Experience*, New York, Touchstone.
- JANET Pierre, 2007 [1919], *Les médications psychologiques. L'action morale, l'utilisation de l'automatisme*, vol. I, Paris, L'Harmattan.
- LASCH Christopher, 1979, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectation*, New York, Norton.
- , 2008 [1984], *Le moi assiégé, essai sur l'érosion de la personnalité [The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times]*, Paris, Climats.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1949, « L'efficacité symbolique », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 135, n° 135-1, p. 5-27.
- MAUSS Marcel, HUBERT Henri, 2004, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, p. 50-54.
- MEYER Catherine (dir.), 2005, *Le livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud*, Paris, Les Arènes.
- MILLS C. Wright, 1951, *White Collar. The American Middle Classes*, New York, Oxford University Press.
- PERKINS William, 1600, *The Golden Chain of Salvation or The Description of Theology*, Cambridge, John Legat.
- PRADES Pierre, 2011, « L'efficacité des thérapies "psychodynamiques" : une validation empirique de la psychanalyse ? », *Revue du MAUSS*, n° 38, 2^e semestre 2011.
- , *Émancipation, individuation, subjectivation. Psychanalyse, philosophie et science sociale (fin)*, Paris, La Découverte, p. 51-63.
- QUIMBY Phineas P., 1921, *The Quimby Manuscripts*, Horatio W. Dresser (éd.), New York, Crowell.
- RIEFF Philip, 1959, *Freud: The Mind of the Moralizer*, Chicago, University of Chicago Press.
- , 2006 [1966], *The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith after Freud*, Wilmington, ISI books.
- RIESMAN David, GLAZER Nathan, DENNEY Reuel, 2001 [1950], *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*, New Haven, Yale University Press.
- SENNETT Richard, 1992 [1977], *The Fall of the Public Man*, New York, Norton.
- SHEDLER Jonathan, 2010, « The Efficacy of Psychodynamic Psychotherapy », *American Psychologist*, vol. 65, n° 2, 98-109, February-March 2010, consulté le 5 octobre 2012 sur : www.nvpp.nl/JonathanShedlerStudy20100202.pdf
- VAN RILLAER Jacques, 2005, « La mythologie de la thérapie en profondeur », in Meyer C. (dir.), *Le livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud*, Paris, Les Arènes.
- WEBER Max, 2001 [1903], *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion.

Psychothérapies et traditions chrétiennes

Une généalogie transatlantique

L'expérience psychothérapeutique dans les sociétés occidentales apparaît comme une sécularisation de l'expérience religieuse en offrant la santé en guise de sainteté, mais toutes deux ont comme élément central un acte de foi. L'émergence du « phénomène psy » résulte ainsi d'une interaction entre les deux rives de l'Atlantique au long du XIX^e siècle, intégrant trois composantes : le volontarisme optimiste et la valorisation du ressenti comme critère d'authenticité de l'expérience, double legs du modèle psychologique de conversion construit par les puritains dans le cadre théologique du Covenant of grace ; la psychologie populaire de la Mind-cure ou « guérison mentale » issue du revivalisme religieux, principalement aux États-Unis ; les modèles « psychodynamiques » élaborés en Europe pour rendre compte des phénomènes « subconscients », à la suite de la rationalisation du magnétisme animal en hypnotisme.

Mots-clés : alliance, conversion, émotion, foi, puritanisme.

Psychotherapy and Christian Traditions

A Transatlantic Genealogy

Psychotherapeutic experience appears to be a secularization of religious experience, providing health in lieu of holiness, while an act of faith is at the core of both experiences. The emergence of psychotherapy is a result of an interaction between both sides of the Atlantic, combining three phenomena: optimistic voluntarism and valuation of emotion as a criterion for the authenticity of experience, both being legacies of the psychological model of conversion built by the Puritans in the framework of Covenant Theology; popular psychology of Mind-cure derived from religious revivalism, mainly in America; psychodynamic models built in Europe to account for "subconscious" phenomena, after animal magnetism was rationalized as hypnotism.

Key words: conversion, covenant, émotion, faith, puritanism.

Psicoterapia y tradiciones cristianas

Una genealogía transatlántica

La experiencia psicoterapéutica en las sociedades occidentales aparece como una secularización de la experiencia religiosa ofreciendo salud en lugar de santidad, pero las dos tienen como elemento central un acto de fe. La emergencia del "fenómeno psi" resulta así de una interacción entre las dos orillas del Atlántico durante el siglo XIX, integrando tres componentes: el voluntarismo optimista y la valoración de lo sentido como criterio de autenticidad de la experiencia, doble legado del modelo psicológico de conversión construido por los puritanos en el marco teológico del Covenant of grace; la psicología popular de la Mind-cure o "cura mental" surgida del revivalismo religioso, principalmente en Estados Unidos; los modelos "psicodinámicos" elaborados en Europa para dar cuenta de los fenómenos "subconscientes", luego de la racionalización del magnetismo animal en hipnotismo.

Palabras clave: alianza, conversión, emoción, fe, puritanismo.